



HAL
open science

Réflexion sur la radicalité

Billel Aroufoune

► **To cite this version:**

Billel Aroufoune. Réflexion sur la radicalité. Les Cahiers de la SFSIC, 2022, 17, pp.137-144. hal-02885757

HAL Id: hal-02885757

<https://hal.science/hal-02885757>

Submitted on 20 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RÉFLEXION SUR LA RADICALITÉ

Billel Aroufoune
Laboratoire IMSIC
Université de Toulon
billel.aroufoune@univ-tln.fr

La littérature récente, consacrée à la question de la radicalité, en sciences de l'homme et de la société en général et en sciences de l'information et de la communication plus particulièrement, témoigne d'un grand intérêt porté au phénomène de la radicalisation plus qu'à la radicalité, au processus conduisant à l'action violente plus qu'à la forme d'expression qui engloberait des actions violentes et non-violentes. Il est fort probable que la focalisation intellectuelle autour de ce sujet s'explique par les événements lugubres qui ont marqué au fer rouge l'opinion internationale. Ces derniers ont fait l'objet de maints articles et études. Par exemple, si l'on remontait à quelques numéros des Cahiers de la Société Française des Sciences de l'Information et de la Communication (SFSIC), en l'occurrence le n°12, nous constaterions que les chercheurs qui s'y sont attelés abordent des sujets tels que le terrorisme, la propagande qui s'y rattache, ses dispositifs info-communicationnels et les discours institutionnels et organisationnels qui en découlent.

À rebours de cette tendance, notre recherche doctorale s'intéresse à la radicalité véhiculée par des supports audiovisuels comme phénomène communicationnel à part entière, en s'appuyant d'une part sur une enquête qualitative par entretiens, et d'autre part sur l'analyse d'un corpus d'images (fixes et en mouvement) récoltées sur le Web, sur lequel nous avons appliqué une grille d'analyse sémio-pragmatique afin de décrypter à la fois l'intention de l'énonciateur, l'espace et le contexte de communication, mais également la perception du récepteur, qui est aussi producteur de sens (Odin, 2011).

L'objectif de cet article est de proposer une approche conceptuelle de la radicalité. Nous aborderons dans un premier temps une controverse scientifique largement médiatisée. Ensuite, nous tâcherons de poser une explicitation du terme, pour enfin présenter une définition de *la* radicalité comme nous l'entendons.

ISLAMISATION DE LA RADICALITÉ OU RADICALISATION DE L'ISLAM ?

Un épisode particulièrement marquant des controverses liées à la radicalisation se situe dans les deux thèses contradictoires de Kepel¹ et Roy². Cette controverse a fait l'objet de plusieurs analyses. Une des plus pertinentes, selon nous, se focalise sur les prises de position des protagonistes dans les médias. Ainsi, P. Charaudeau (2017) procède à une analyse des arguments de *l'islamisation de la radicalité* et de *la radicalisation de l'islam* qui ont traversé la presse française sous la forme d'une « passe d'armes entre des spécialistes qui se connaissent depuis fort longtemps et qui, frères ennemis, font batailler leur ego » (p.152). Il y démontre qu'il est question ici de défendre sa posture de chercheur, sa légitimité et sa crédibilité dans un espace qui dramatise et amplifie car les « médias [...] préfèrent la polémique à la controverse ». Les tribunes ou les interviews de chacun des contradicteurs soulèvent les points essentiels de leur désaccord et font également apparaître des critiques voire des réquisitoires développés par chacune des personnalités contre l'autre. En revanche, la querelle médiatique n'expose pas objectivement les deux thèses respectives : que disent alors leurs productions scientifiques ?

O. Roy, notamment dans *le Djihad et la mort* (2016), considère que la radicalité au sens du *djihad* musulman n'est pas forcément liée à la religion musulmane. Pour lui, les radicaux ne basculent pas dans la violence après une « réflexion sur les textes ». G. Kepel (2015), quant à lui, soutient l'hypothèse de la verticalité, selon laquelle les radicaux s'imprègnent des textes et surtout se nourrissent de leur prédécesseurs. Roy souligne à rebours de cela que ces radicaux ne lisent pas l'arabe et par-dessus tout ne pratiquent pas la religion. Outre ce constat sur le désintérêt des radicaux à la langue arabe, l'auteur compare de manière abrupte les djihadistes aux autres formes de radicalisation et de violence, parfois beaucoup plus politisées et ancrées

¹ Gilles Kepel est professeur des universités en sciences politiques à l'université Paris Sciences et Lettres.

² Olivier Roy est politologue et philosophe, il est professeur à l'institut universitaire européen de Florence.

en l'occurrence dans des contextes très éloignés. En ce sens que pour lui les Gardes rouges sont comparables aux djihadistes car eux aussi « s'envoyaient des citations de Mao à la figure » sans nécessairement interroger le sens général de la même manière que le radical islamiste qui « saupoudre son français ou son anglais de mots arabes ».

Revenons à l'amorce de la controverse. Dans un papier du *Monde* du 25 novembre 2015, Roy revient sur son postulat central à propos de la radicalisation djihadiste qui ne serait que le désir ardent consistant à détruire, éradiquer, tout ce qui fait sens. Car en tant que « nihiliste », le radical se révolte contre la société. Dans cette tribune, l'islamologue affirme que la religion a finalement peu à voir avec la radicalisation des jeunes, « il ne s'agit pas de la radicalisation de l'islam, mais de l'islamisation de la radicalité »³.

En réponse à la tribune de Roy, dans laquelle il réfute l'existence d'une « troisième génération », notion chère à Kepel, ce dernier rétorque dans un article⁴ avec une attaque contre Roy qui selon lui ne connaît pas assez bien le terrain, ne parle pas l'arabe et ne fait qu'obscurcir la notion de « radicalisation », en lui attribuant les mêmes caractéristiques de la radicalité politique d'antan : « hier, rouge, aujourd'hui, peinturlurée du vert de l'islamisation ». Pour Kepel, l'inaptitude à réfléchir sur le phénomène du djihadisme en lien direct avec l'islam engendre l'établissement de « prénotions durkheimiennes », non applicables et non « opératoires ». Ainsi, Kepel (2018) établit des liaisons intrinsèques entre la violence des radicaux islamistes à leur littérature djihadiste.

Comme nous venons de le voir, les deux protagonistes ne se rejoignent pas sur l'analyse du phénomène de la radicalité violente ni sur les facteurs de celle-ci. Leur notoriété leur prévaut un public attentif, nonobstant le fait qu'il puisse être hétéroclite. C'est pourquoi la médiatisation de cette controverse scientifique a fait réagir quelques chercheurs. Par exemple, islamisation de la radicalité et radicalisation de l'islam occultent les liens historiques avec le colonialisme (Burgat, 2017) ou encore avec les conséquences de la globalisation (Appadurai, 2008).

³ Il convient de rappeler que cette formule a d'abord été prononcée par Alain Bertho, voir son article dans le trimestriel *Regards* du 11 mai 2015, consulté à l'adresse, <http://www.regards.fr/web/article/alain-bertho-une-islamisation-de>.

⁴ Voir *Libération* du mardi 15 mars 2016.

En définitive, cette controverse fait ressortir des problématiques plus qu'elle ne les éclaire. D'une part, les représentations sociales sur la radicalité prennent des tournures telles que le sens déployé dans l'espace public génère des difficultés d'interprétation. Car la représentation est « une manière d'interpréter le monde et de penser notre réalité quotidienne, une forme de connaissance sociale que la personne se construit plus ou moins consciemment » (Moscovici, 1984, p. 132). D'autre part, les deux thèses sont complémentaires du moment où « chacun cherche le mot qui pourrait en finir avec le malaise engendré par la butée irréductible d'un réel qui ne se laisse pas définir » (Mondzain, 2017, p. 49).

Yves Winkin (1999), dans un article consacré à l'étymologie de la communication, se posait une question qui résume bien notre dessein : « pourquoi s'échiner à domestiquer une notion qui ne demande apparemment qu'à retourner à l'état sauvage ? ». C'est dans cette perspective que nous proposons de revenir aux origines de la radicalité.

AUX ORIGINES DE LA RADICALITÉ

Si l'on remonte à une lecture étymologique qui sera bien évidemment partielle, le terme est le dérivé de *radix*, la racine donnant l'adjectif *radical*, qui signifiait « profond, intense, total, absolu » au milieu du XV^e siècle. Certains dictionnaires précisent le sens du terme « radicalité » utilisé dans chaque domaine. En médecine, pour ne prendre que cet exemple, radical se dit d'un remède efficace contre un poison⁵. En philosophie, loin de la violence, la radicalité pourrait être salutaire. Ainsi, Karl Marx considère qu'être « radical, c'est saisir les choses à la racine »⁶. Mener à bon port son entreprise sans se soucier aucunement des conséquences est une forme de radicalité en ceci que les principes moraux et éthiques s'estompent, aucune limite n'est alors appliquée. Par ailleurs, le *Trésor de la langue française* nous apprend que derrière le mot radicalité, il y a la « caractéristique de ne pas admettre d'exception ou d'atténuation ».

⁵ Office québécois de la langue française, <http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca>, consulté le 20 mars 2018.

⁶ Cf. *La critique de la philosophie du droit de Hegel*, texte traduit de l'Allemand par Alexandre Vialatte dans *Karl Marx. Vie et Œuvre*, 1933 [1928].

Sur cette base et afin de conforter l'exemple que nous allons approfondir, nous opérons une restriction et un choix afin de mettre en évidence une religiosité propre à la « martyrologie », au sacrifice. Le sacrifice que décrit R. Girard (1972) comme violence purificatrice, peut se présenter en tant que grille de lecture de quelques rituels religieux. Comme l'écrivait Girard, « les hommes n'adorent pas la violence en tant que telle (...) ils adorent la violence en tant qu'elle leur confère la seule paix dont ils jouissent jamais » (*ibid.*, p. 358). Cette assertion se trouve dans quelques formes d'expression de la violence qui seraient également une forme de radicalité. Dans le *chiisme* duodécimain⁷, une des trois branches de la religion musulmane, on observe des rituels ancestraux de plus en plus visibles (Mervin, 2006).

En effet, durant *Achoura* – dixième jour du mois de *muharram* correspondant au calendrier lunaire – les espaces publics se transforment (Mervin, 2006). Dans un premier temps, en des lieux de rassemblements au cours desquels un cheikh raconte les passages historiques « douloureux » de la bataille de Karbala⁸ (processus de transmission). Dans un deuxième temps, en des espaces de « procession » où le fidèle se livre à des scènes qui peuvent choquer l'œil profane : les « larmes et le sang » se déversent dans les rues. Dans un troisième temps, en des scènes théâtrales⁹ qui embrassent le pavé et les murs dans un jeu de reconstitution historique : la bataille de Karbala renaît.

Comme le rappelle S. Mervin, ces rituels sont constitutifs de la « survivance de pratiques antéislamiques », empruntées à d'anciennes cultures. Cependant, s'auto-flageller pour matérialiser la douleur, en raison du martyr de Hussein, serait une pratique de « mortification » radicale. Pour nous, la radicalité est certes présente dans ces commémorations qui puisent leur essence dans une pratique religieuse, mais bien au-delà car elle vit dans la mémoire collective des fidèles chiites. De plus, quelques acteurs politiques en tirent avantage, puisque ces commémorations structurent la communauté confessionnelle en

⁷ Le chiisme représente, en nombre, le cinquième des musulmans du monde. Au Liban, comme en Iran, la principale branche chiite qui y est établie est celle des duodécimains, qui croient à douze imams et ne reconnaissent pas les autres « descendants » du premier imam *Ali* (guide spirituel et leader politique). Lire Amir-Moezzi Mohammad Ali (1992), *Le guide divin dans le shī'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Lagrasse.

⁸ Le petit-fils de Mahomet et fils du premier imam *Ali* a été jeté en pâture par sa famille. En octobre 680 après avoir refusé de prêter allégeance à Yazid ibn Muawiya, il fut tué dans la bataille de Karbala, opposant quelques dizaines d'homme parmi ses partisans à une puissante armée Omeyyade. *Achoura*, symbolise le soulèvement de Hussein qui développera une martyrologie chiite.

⁹ Ces représentations théâtrales sont appelées *Tazieh* en persan et *Shabih* en arabe.

mêlant cette dimension religieuse au domaine sociopolitique (Khatchadourian, 2012). Cette analyse descriptive d'un rituel *chiite*, ne brosse pas le tableau des pratiques religieuses radicales dans l'espace libanais. Le corpus d'analyse constitué dans notre recherche doctorale est plus large et représentatif de la diversité libanaise¹⁰. Après ce sommaire retour aux sources, nous allons exposer notre proposition de définition du phénomène de la radicalité.

LA RADICALITÉ EN COMMUNICATION

Comme évoqué plus haut, dans notre recherche nous observons et analysons des flux d'images constitutives de la radicalité. Précisons que le terrain de cette recherche est le Liban. Pays multiconfessionnel complexe où la question religieuse, exploitée « par les systèmes de pouvoir et leur dirigeants » (Corm, 2006, p. 82), ne fait que confirmer la fragilité d'un État-nation dont le socle est un pacte ratifié entre les élites communautaires (Picard, 1988). Selon nous, en cohérence avec notre exploration précédente, la radicalité c'est, d'une part le retour aux sources, à la racine : l'identité et sa revendication. D'autre part, la rupture, la récusation et le rejet de l'autre. La radicalité questionne cette rupture observable dans tous les actes de langage, de communication et de non-communication, qui peut se traduire par une tendance à recourir à la manipulation, une tentation subversive qui vise à renforcer le postulat radical par la négation ou la perturbation d'une autre vision, d'un autre regard. Ainsi, les notions de manipulation, de propagande et d'influence peuvent servir de point d'appui au concept de radicalité en communication. Dans *Le Viol des foules par la propagande politique*, S. Tchakhotine (1952) étudie la propagande comme objet qui pourrait servir de bonne pratique pour l'émancipation de l'homme contre la propagande négative, hitlérienne par exemple. Pour J. Ellul la propagande « est essentiellement une manipulation des données psychologiques fondamentales de l'être humain. Elle ne s'adresse pas à l'intelligence mais aux instincts et aux pulsions inconscientes » (1952, p. 500).

¹⁰ Notre corpus prend en compte d'une part les trois principales communautés libanaises (chiite, maronite et sunnite) et d'autre part la société civile. Celui-ci se délimite à deux groupes de supports audiovisuels. Le premier, confessionnel, met en évidence des marqueurs religieux, identitaires et politiques. Le second non-confessionnel, donnant l'impression d'être apolitique et areligieux, manifeste des caractéristiques observables au sein des mouvements sociaux contestataires dans leurs différentes formes d'expression (subversion, révolte, soulèvement, engagement...)

Dans cet ordre d'idées, P. Breton (2000) constate que la propagande constitue une technique de manipulation spécifique. Pour lui, il y a deux types de manipulation : celle qui vise les affects et l'autre le contenu cognitif. La manipulation des affects conditionne « l'auditoire de telle façon que celui-ci accepte le message sans discussion » (Breton, 2000, p. 79). La seconde fait appel à la rationalité avec des *armes intellectuelles*. La particularité de la manipulation cognitive réside dans le (re)cadrage de l'information : le message est tronqué, altéré, intentionnellement par l'énonciateur.

En fait, la manipulation est une stratégie de communication qui cherche à duper l'autre et dans ses procédés les plus drastiques elle embrasse une forme de communication qui ne serait plus une « communication » au sens de partage, de communion, d'échange, de cohabitation (Wolton, 2005), sans altérer pour autant l'idée de transmission (Winkin, 2001). F. d'Almeida souligne le fait qu'elle « s'exerce à l'encontre du libre arbitre du manipulé » (2006, p. 119). Entre influence et manipulation la frontière est fine, mais dès lors où il est question de discours, « toute parole est tentative d'influence d'autrui » (Mucchielli, 2010, p. 7). Influencer « c'est donc faire surgir, par des manipulations contextuelles *ad hoc*, un sens qui s'impose aux interlocuteurs et les amène à agir » (*Ibid.*, p.28).

Nous prenons en compte l'ensemble de ces paramètres tout en proposant d'approcher la radicalité à partir du « contrat de communication ». Celui qui s'établit dans tous les modes de communication, en face-à-face (Ghiglione, 1986) et médiatée (Charaudeau, 2011). Notre première intuition dans le cadre de notre recherche est la rupture du contrat au cours d'une situation de communication marquée par une forme d'expression radicale : religieuse, politique ou sociale.

Le contrat de communication se négocie entre deux ou plusieurs participants. Si les actants sont d'accord il y a acceptation du contrat, sinon au cas contraire, si l'un des interlocuteurs refuse, invalide, récuse les termes de ce contrat il peut alors en proposer un nouveau : là encore la suite dépend de la réponse (Ghiglione, 1984). Pour autant « un groupe social négocie sa réception à partir de sa culture propre, avec ce qu'elle a de mémoire sociale spécifique, de connaissances stockées, d'attentes déployées, de ressources symboliques » (Bianchi & Bourgeois, 1992, p. 68). C'est ici que l'approche sémio-pragmatique devient pertinente, car la

notion de contexte est mise au centre de l'analyse, en même temps que les lieux de pertinence qui se dessinent *via* le contrat (Charaudeau, 2011). Les premiers résultats confortent notre intuition. S'agissant d'un contexte communautaire ou moins marqué, la figure de l'autre dans sa différence, est exclue à l'instar de ses marqueurs et attributs identitaires.

In fine, la subversion et la révolte qui « met en cause le système » (Bourdieu, 2002) dans toute ses dimensions, sont des notions qui s'imbriquent avec la radicalité. La révolte, tout comme la subversion, c'est s'opposer à sa condition. La radicalité serait alors la recherche d'un monde différent, allant à rebours de ce qui existe dans l'imaginaire collectif ou de toute proposition institutionnelle/étatique du monde social.

BIBLIOGRAPHIE

- Appadurai, A. (2008). *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation*. Payot & Rivages.
- Bianchi, J., & Bourgeois, H. (1992). *Les médias côté public : Le jeu de la réception*. Centurion.
- Bourdieu, P. (2002). *Questions de sociologie*. Les Éd. de minuit.
- Breton, P. (2000). *La parole manipulée*. Découverte.
- Burgat, F. (2017). Aux racines du jihadisme : Le salafisme ou le nihilisme des autres ou... l'égoïsme des uns ? *Confluences Mediterranee*, N° 102(3), 47-64.
- Charaudeau, P. (2011). *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*. De Boeck INA éditions.
- Charaudeau, P. (2017). *Le débat public, entre controverse et polémique : Enjeu de vérité, enjeu de pouvoir*. Lambert-Lucas.
- Corm, G. (2006). *La question religieuse au XXIe siècle : Géopolitique et crise de la postmodernité*. Découverte.
- D'Almeida, F. (2006). *La manipulation* (2. éd. mise à jour). Presses Universitaires de France.
- Ellul, J. (1952). Propagande et démocratie. *Revue française de science politique*, 2(3), 474-504.
<https://doi.org/10.3406/rfsp.1952.392151>
- Ghiglione, R. (1984). Situations potentiellement communicatives et contrats de communication effectifs. *Verbum*, 7, 185-208.
- Ghiglione, R. (1986). *L'homme communiquant*. A. Colin.

- Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Grasset.
- Kepel, G. (2018). *Sortir du chaos : Les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*. Gallimard.
- Kepel, G., & Jardin, A. (2015). *Terreur dans l'Hexagone : Genèse du djihad français*. Gallimard.
- Khatchadourian, A.-T. (2012). L'inscription de l'autorité religieuse dans le champ social : Les ulémas chiïtes du Liban (1920-1967). *Histoire@Politique*, n° 18(3), 115-128.
- Mervin, S. (2006). Les larmes et le sang des chiïtes : Corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Âshûrà' (Liban, Syrie). *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114, 153-166.
<https://doi.org/10.4000/remmm.2973>
- Mondzain, M.-J. (2017). *Confiscation : Des mots, des images et du temps*. Éditions Liens qui libèrent.
- Moscovici, S. (1984). *Psychologie sociale*. PUF.
- Mucchielli, A. (2010). *L'art d'influencer : Analyse des techniques de manipulation*. Colin.
- Odin, R. (2011). *Les Espaces de communication : Introduction à la sémio-pragmatique*. Presses universitaires de Grenoble.
- Picard, E. (1988). *Liban, état de discorde : Des fondations aux guerres fratricides*. Flammarion.
- Roy, O. (2016). *Le djihad et la mort*. Seuil.
- Tchakhotine, S. (1952). *Le viol des foules par la propagande politique* (Gallimard).
- Winkin, Y. (1999). Munus ou la communication. L'étymologie comme heuristique. *MEI - Médiation et information*, 10, 47-55.
- Winkin, Y. (2001). *Anthropologie de la communication : De la théorie au terrain* (Nouvelle éd). Éd. De Boeck & Larcier [u.a.].
- Wolton, D. (2005). *Il faut sauver la communication*. Flammarion.